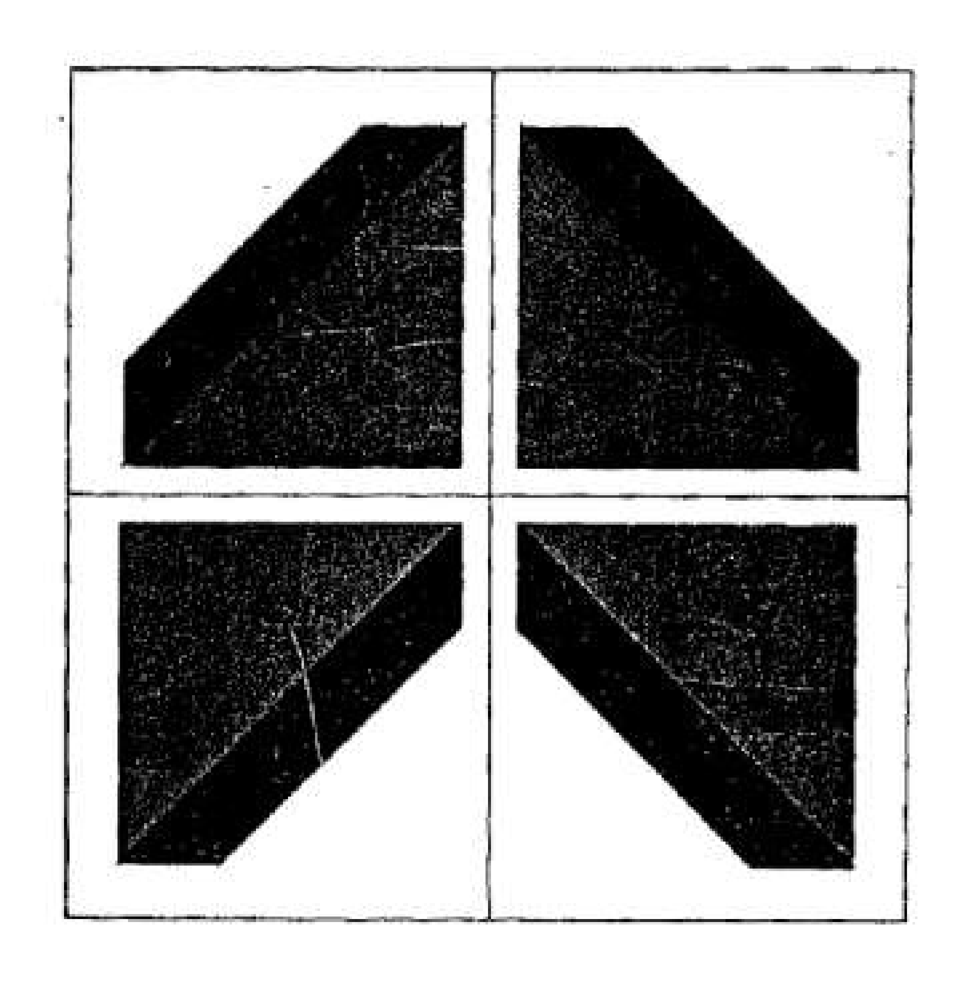
ESTUDIOS DE FILOSOFIA DEL DERECHO Y CIENCIA JURIDICA

en Memoria y Homenaje al Catedrático Don Luis Legaz y Lacambra (1906-1980)

TOMO I



centro de estudios constitucionales
facultad de derecho de la universidad complutense

DOS ESTUDIOS ACERCA DEL MARXISMO

POR

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA Y SPINOLA
Catedrático de Derecho Natural y Filosofía del Derecho
en la Universidad Complutense de Madrid (*)

I. EL MITO DEL MARXISMO

1. LA UTOPIA COMO DICTERIO

El oyente que benévolamente me escuchare habrá reaccionado negativamente ya con el título de mi comunicación: el mito del marxismo. Porque hablar del marxismo como mito requiere ponerse enfrente de la terminología del propio Marx, quien desató las furias de su genio iracundo y poderoso contra los sembradores de utopías y contra los que para sus ojos andaban aún envueltos en las nieblas tornasoladas de los mitos. Utopistas y mitificadores fueron denigrados en tan suma manera por Engels y por Marx que todo marxista que se precie estimará un insulto ser calificado con estas palabras escandalosas y endiabladas, en las que Marx sintetizó uno entre los mayores calificativos para el desprecio. Decir en labios marxistas que alguien es utópico o que maneja mitos equivale a negarle, sin más, la menor de las consideraciones; es expulsarle del posible diálogo, echando por delante un adjetivo donde hay más denuesto que argumento.

Marx despachó a los precursores del socialismo moderno, a Saint-Simon, a Owen, a Fourier, como forjadores de creaciones irreales obradas, según «einen rein utopistischen Sinn», con arreglo a criterios de pura utopía, ya desde los trenos del *Manifiesto comunista* de 1848 (Karl Marx, *Die Frühschriften*, Alfred Kroner Verlag, Stuttgart, 1953, pág. 558). Los acusaba del mayor pecado para su mentalidad ebria de ciencia orgullosa y del fatalismo mesiánico de su raza hebrea: ir contra la corriente de la historia, una corriente que era cierta con arreglo a los cánones del saber de la época, tal como Marx concebía al saber de la época; una corriente que era ineluctable, tal como eran ineludibles las necesarias direcciones del progreso. Quedaban fuera de lo que Marx contaba como palanca renovadora de la sociedad coetánea hacia las metas ciertas de la ciudad ensoñada del futuro socialista: fuera de la lucha de clases, expresión de la dinámica sociológica para un

materialista dialéctico que en la contraposición de las clases contempla la epifanía del primado de los valores económicos. Así lo dice a la letra el *Manifiesto comunista:* «Die Bedeutung des kritisch-utopistischen Sozialismus und Kommunismus steht im umgekehrten Verhältnis zur geschichtlichen Entwicklung. In desselben Masse, worin der Klassenkampf sich Entwickelt und gestaltet, verliert diese phantastische Erhebung über denselben, diese phantastische Bekämpfung desselben allen praktischen Wert, alle theoretische Berechtigung. Waren daher die Urheber dieser Systeme auch in vieler Beziehung revolutionär, so bilden ihrer Schüler jedesmal reaktionären Sekten. Sie halten die alten Anschauungen der Meister fest gegenüber der geschichtlichen Fortentwicklung des Proletariats. Sie suchen daher konsequent den Klassenkampf abzustumpfen und die Gegensätze zu vermitteln. Sie träumen nach immer die versuchsweise Verwirklichung ihrer gesellschaftlichen Utopien, Stiftung einzelner Phalanstere. Gründung von Home-Kolonien, Errichtung eines kleinen Ikarien — Duodezausgabe des neuen Jerusalem — und zum Aufbau aller dieser spanischen Schlösser müssen sie an die Philanthropie der bürgerlichen Herzen und Geldsäcke appellieren. Allmählich fallen sie in die Kategorie der oben geschilderten reaktionären oder konservativen Sozialisten und unterscheiden sich nur noch von ihnen durch mehr systematische Pedanterie, durch den fanatischen Aberglauben an die Wunderwirgungen ihrer sozialen Wissenschaft» *(ibidem)*. O sea: «La importancia del socialismo y del comunismo crítico-utópico está en relación inversa al desarrollo de la historia. A medida que la lucha de clases se amplía y se organiza, todos estos vanos afanes por quedar más allá de las pugnas, toda esta contraposición fantástica, pierden su valor político y su justificación teórica. Si, por ende, desde muchos puntos de vista los autores de tales sistemas eran todavía revolucionarios, sus discípulos no suelen formar más que sectas reaccionarias. De cara a la evolución histórica del proletariado, se aferran a las viejas concepciones de sus maestros. Buscan obstinadamente, en consecuencia, limar la lucha de clases y apaciguar los antagonismos. No cesan en sus sueños de ensayar la experimentación de sus utopías sociales, de crear falansterios, de fundar *home-colonies*, de establecer pequeñas Icarías, edición en dozavo de la Nueva Jerusalén. Y para dar vida a estos castillos en el aire se ven obligados a buscar la ayuda de la caridad de los corazones y de las bolsas de los burgueses. Poco a poco van cayendo en la categoría de los socialistas reaccionarios y conservadores a que antes nos referimos y de quienes ya no se diferencian más que por una pedantería más sistemática y por una fe supersticiosa y fanática en los milagrosos resultados de la ciencia social.»

Podría transcurrir la hora entera recopilando trechos parecidos a éste, en los que asomara la querella dura y pertinaz de Carlos Marx contra sus predecesores inmediatos, los para él utópicos fantásticos y ensoñadores de mitos que fundaran el socialismo moderno. Son enemigos despreciables porque carecen de lo que Marx más estimaba: la consciencia de la estructura

científica de la historia, como quehacer que se va realizando paulatina y forzosamente según dialéctica de las fuerzas económicas en una evolución cierta e inaplazable cuya consumación tendrá lugar en el paraíso futuro, siquiera el puente hacia esa felicidad segurísima haya de tenderse de la orilla del capitalismo a la del comunismo, pasando por el apocalíptico puente de la revolución.

Igual que Marx piensa Engels, el burgués tudesco de Bremen que fue ángel tutelar y testamentario oficial del judío tudesco de Renania. El *Anti-Dühring* es, en resumidas cuentas, un desatado furor polémico contra la ineficacia de los utópicos del socialismo, «alquimistas sociales» (traducción castellana de Wenceslao Roces, Cenit, Madrid, 1932, pág. 18), esto es, ayunos de saber científico, artesanos ignaros de la ciencia social y de la historia dialécticamente materialista. Saint-Simon, Owen y Fourier, los mismos tres puestos en la picota de la indignidad en el *Manifiesto comunista* de 1848, tienen por nota común la de «no ser representantes de los intereses del proletariado, que entre tanto había surgido de un producto histórico. Al igual que los racionalistas, estos tres autores no se proponen emancipar a una clase determinada, sino a toda la humanidad. Y lo mismo que ellos, pretenden instaurar el reino de la razón y de la justicia eterna» (pág. 5). Estos apóstoles primeros no merecen admiración, ni siquiera consideración ninguna, porque son unos ilusos forjadores de utopía, a la cuneta del sendero por donde fatalmente van caminando los pasos de la historia. Aprisionados en su coyuntura incipiente y burguesa, su mirada miope no perforó los horizontes del mañana, envueltos en la densa neblina que solamente consiguió despejar Carlos Marx merced a sus saberes científicos y a haber planteado con rigor de ciencia lo que para ellos era aún confusa imagen de fantástica utopía moralista. «Esta situación histórica —decretará Friedrich Engels— informa las doctrinas de los fundadores del socialismo. Sus teorías incipientes no hacen más que reflejar el estado incipiente de la producción capitalista, la incipiente situación de clase. Querían sacarse de la cabeza la solución de los problemas sociales latente todavía en las condiciones económicas embrionarias de la época. La sociedad no encerraba más que males, que la razón pensante era llamada a remediar. Tratábase de descubrir un sistema nuevo y más perfecto del orden social, para imponérselo a la sociedad desde fuera por medio de la propaganda, y a ser posible predicando con el ejemplo, mediante experimentos que sirviesen de modelo de conducta. Estos nuevos sistemas sociales nacían condenados a moverse en el reino de la utopía; cuanto más detallados y minuciosos fueran, más tenían que degenerar forzosamente en puras fantasías» (pág. 281).

Los dos corifeos hermanados del socialismo con ínfulas de científico desdeñan hasta el desprecio a los predecesores inmediatos. Y lo que es más grave, el desprecio baja tantos escalones que su evocación provoca todo lo más ironías y censuras. Llamar utópico a un socialista será arma arrojadiza en el combate ideológico. Un arma venenosa, puesto que va untada del ve-

neno del ridículo. Quien la reciba en sus carnes de pensador es hombre muerto. Utópico será para Marx y para Engels sencillamente apelativo denigrante, y formularlo equivale a excluir incluso del estudio a quien ya, una vez definido por utópico, carece siquiera del derecho a merecer los honores de la refutación.

2. LA UTOPIA COMO REPLICA

Y, sin embargo, el calificativo de utópico, dardo envenenado en las polémicas, iba a ser lanzado contra el mismísimo Marx por su rival más inmediato, aquel Pedro José Proudhon, cuya cuna ya francesa se meció en la tierra españolísima del franco-condado de Borgoña. Porque es el caso que Proudhon replica a Marx tratando de utópico al socialismo científico que Marx profesa. Si Marx le ataca nominalmente en el *Manifiesto comunista (Die Frühschriften,* 555) como burgués pequeño cuya aspiración va en buscar una burguesía sin proletariado, «die Bourgeoisie ohne das Proletariät», en una Nueva Jerusalén utópica y absurda, Proudhon le refuta echando mano de idéntica arma denigradora: la de definirle utópico y fantástico.

En su referencia a las utopías sociales, desde la *República* de Platón a la *Icaria* de Cabet, está sigilosamente incluido el socialismo científico de Marx en el capítulo XII del *Sistema de las contradicciones económicas* o *Filosofía de la miseria.* He aquí sus palabras: «Lo primero que me puso en guardia contra la utopía comunista, y de la cual ni siquiera sospechan sus partidarios, es que la comunidad es una de las categorías de la economía política, de esta pretendida ciencia que el socialismo tiene la misión de combatir y que yo he calificado de descripción de las rutinas propietarias. Así como la propiedad es el monopolio elevado a la segunda potencia, la comunidad es la exaltación del Estado, la glorificación de la policía. Y así como el Estado se estableció, en la quinta época, como una reacción contra el monopolio, así también, en la fase a que hemos llegado, el comunismo se presenta a dar el jaque-mate a la propiedad. El comunismo, pues, reproduce, aunque en sentido inverso, todas las contradicciones de la economía política. Su secreto consiste en sustituir al individuo por el hombre colectivo en todas las funciones sociales: producción, cambio, consumo, educación y familia. Y como esta nueva evolución no concebía ni resuelve nada, llega fatalmente, como las anteriores, a la iniquidad y a la miseria. Así, pues, el destino del socialismo es completamente negativo; la utopía comunista, salida del dato económico del Estado, es la contraprueba de la rutina egoísta y propietaria. Desde este punto de vista no carece de utilidad, y sirve a la ciencia social como sirve a la filología la oposición de nada a algo. El socialismo es una logomaquia» (trad. de Francisco Pi i Margall, Editorial Américalee, Buenos Aires, 1945, pág. 529).

Que Carlos Marx acusó el golpe, no obstante no fuese enderezado directamente contra él, lo dice a las claras la violencia desmesurada con que

desabridamente responde en el *Manifiesto* de 1848 y el tono asperísimo con que a la *Filosofía de la miseria* respondió con *Das Elend der Philosophie (La miseria de la filosofía)*. Es que Proudhon había combatido lo que era más sagrado para Marx: la cientificidad del socialismo, fuera de la cual no había más que sueños de utopía, mitos edificados en el aire. Y Marx, por encima de todo, no es, no quiso ser jamás, aquel varón a la caza de fórmulas, «der Mann auf der Jagd nach Formeln» que reprochara a Proudhon en *Das Elend der Philosophie* (en *Die Frühschriften*, 514). Si para Marx, Proudhon se coloca las ideas sobre la cabeza, «stellt als echter Philosoph die Dinge auf den Kopf» *(Das Elend der Philosophie*, 497), él quiere andar con los pies bien apoyados sobre el suelo de la ciencia. No le basta contemplar de espectador el proceso histórico, aspira a intervenir en él. «Die Philosophen —consignó en la undécima de sus *Thesen über Feuerbach*— haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt darauf an, sie zu verändern» («Los filósofos se han limitado a interpretar al mundo de maneras diferentes; lo que hay que hacer es cambiarlo»).

Donde torna otra vez la eterna acusación menospreciadora de que son utópicos quienes no sean verdaderamente científicos, según él entendía a la ciencia, con arreglo a los cánones del materialismo histórico. Proudhon en la utopía, Marx en la realidad. El diálogo de ataques se vuelve interminable.

3. SI CARLOS MARX FUE UTÓPICO

¿Tenía razón Marx o la tenía Proudhon? La respuesta no interesa tanto tocante a este último, porque es únicamente Marx el objeto de nuestra consideración presente. O en otros términos: ¿es que Marx, tan hostil contra los utópicos, pecó también de visos de utopía? ¿Es que Marx mereció ese para él injurioso calificativo? ¿Hay en el marxismo factores de fantasía, de ilusión, de metafísica, de quiméricos mitos? ¿Sueña o no con ciudades ideales en un mañana perfecto y luminoso, donde hayan desaparecido las tenebrosas nieblas del presente? Y si ello fuera así, ¿cómo armonizar esas tendencias con su realismo férvido y con su segura certeza de tener los pies bien clavados en el suelo firme de la ciencia?

La primera observación mirando a una respuesta es la de que, efectivamente, contra tamañas tajantes protestas indignadas, los estudiosos del pensamiento utópico han incluido a Marx entre los acreedores a dicho calificativo. En sus *Caminos de utopía*, Martin Buber le dedica un largo capítulo, el VIII (Fondo de Cultura Económica, México, 1955, págs. 112-136). En su reciente *Histoire de l'utopie*, Jean Servier ha escrito que en «le troisième volume du *Capital* retrouve le ton de toutes les utopies, les images de tous les rêves nés de la civilisation industrielle» (Gallimard, París, 1967, página 285). Utopista por cuanto profetiza escatológicamente un paraíso, el paraíso socialista, al final del proceso certísimo y necesarísimo de la historia,

le llama Martin Schweken en su *Vom Staatsroman zur Science fiction. Eine Untersuchung über Geschichte und Funktion der naturwissenschaftliche-technischen Utopie* cuando escribe: «Es ist Marx nicht gelungen, sich voll auf den Boden der Fortschriftsidee, der wissenschaftlich-technischen Denkweisen un damit der Veränderungsdenkens zu stellen. Er ist Utopist und Eschatologe, und eine genauere Untersuchung dieses Zwiespaltes würde möglicherweise zu dem Ergebnis kommen, dass er Eschatologie in ihm die Vorhand hatte» (Ferdinand Enke, Stuttgart, 1957, págs. 113-114). K. R. Popper, en los análisis de su *The open society and its enemies*, le caracteriza fundamentalmente por profeta (George Routledge and Sons, Londres, 1945, II, pág. 78), presentando su titánico esfuerzo científico en el sentido de que «the economic research of Marx is completely subservient to his historial profecy» (pág. 79), porque la totalidad de los trabajos científicos de Marx son instrumentos razonados al apasionado servicio de su mito de la perfecta sociedad socialista del futuro. Nicolás Berdyaev, en su *The origin of Russian communism*, contempla en Marx un utópico, pero un utópico que se distingue del resto de los utópicos en que su profecía pretende realizarse en la tierra y en la historia, en un espacio y en un tiempo dados (Geoffroy Bless, Londres, 1927, pág. 152). Rodolfo Mondolfo ha estudiado, en su *Il materialismo storico in Federico Engels*, cómo se pasa del utopismo al comunismo mediante la dialéctica hegeliana de la historia (La Nuova Italia, Florencia, 1952, pág. 106). José Luis López Aranguren, en *El marxismo como moral*, escribe que «el emotivismo positivo referido al marxismo consiste, bajo su forma más exaltante, en la mitificación y el utopismo. El marxismo es convertido de este modo en una doctrina de salvación, no por intramundana menos escatológica; en un mesianismo, en un mensaje profético que, a través de una apocalipsis revolucionaria, promete la liberadora redención» (Alianza Editorial, Madrid, 1968, págs. 25-26).

He recogido un poco al azar, tomándolas de los libros que tenía más a mano, estas seis opiniones de seis estudiosos de seis nacionalidades diferentes para mostrar cómo la tesis de Marx utópico no es rara, ni nueva, ni deleznable. Tal vez indignaría a Marx si resucitara. Pero el juicio del futuro no puede estar sujeto a las presunciones de los hombres, y ojos críticos ven frecuentemente en los actos o en las ideas de un personaje temas contrarios a los que a él le placería fueran vistos. Marx, le gustara o no si volviera al mundo de los vivos, pasa por utópico, por soñador de futuros perfectos, por profeta de un porvenir mejor, casi por el fundador de una religión nueva que encandilara a sus secuaces con la promesa de un necesario paraíso.

La segunda cuestión es la del contraste entre los dos aspectos que el marxismo, sin duda con excelencias de galanuras ideológicas, pretende ayuntar por muy difíciles que parezcan los obstáculos que se oponen al intento: la seguridad de la ciencia con la magia de la ilusión de la utopía. Porque la novedad de Marx, lo que trueca a Marx en excepcional utópico, es que su utopía no está fuera del mundo, sino en el mundo; que no es una fan-

tasía, sino una certidumbre; que es realidad casi tangible sin desmedros de ilusión de ensueño. Que es, en suma, una utopía con un *topos* claro: la Tierra entera; que es ucronía con un tiempo indudable: al cabo del proceso dialéctico de las luchas de clases y tal vez si es preciso después del apocalipsis de la revolución. Utopía y ucronía evidentes, porque a ellas llega Marx prescindiendo de fantasías aladas, empleando el método científico que certifica su materialismo histórico.

La explicación está en la novedad con que Marx relaciona lo racional con lo real, la idea con la praxis. Para el jusnaturalismo protestante la razón precedía a la historia, sin que cupieran otros acomodos que el de que la historia se amoldase a la razón; lo que la razón decreta habrá de realizarse por completo; el deber prejuzga al ser; Puffendorf o Wolff trazaban la arquitectura de un derecho ideal, sin necesidad de historia, al cual seguirán o deberán seguir los hechos y las conductas de los hombres.

Hegel los funde en la Idea, donde íntimamente se enlazan en preclaro maridaje el *Denken* y el *Sein*, el pensamiento y el ser, la razón con la realidad, la lógica con la ontología. Todo lo racional es real y todo lo real es racional. Al cumplirse un hecho se realiza la Idea, y la Idea se realiza en cada uno de los hechos que se cumplen.

Marx coloca al pensamiento detrás del hecho. No otro es el significado del materialismo histórico respecto a su padre y predecesor el idealismo hegeliano. La filosofía es posterior a la praxis. En la *Deutsche Ideologie* está escrito: «Der Kommunismus unterscheidet sich von allen bisherigen Bewegungen dadurch, dass er die Grundlage aller bisherigen Produktions- und Verkehrverhältnisse umwälzt und alle naturwüchtingen Voraussetzungen zum erstenmal mit Bewusstsein als Geschöpfe der bisherigen Menschen behandelt, ihrer Naturwürdigkeit entkleidet und der Macht der vereinigten Individuen unterwirft. Seine Einrichtung is daher wesentlich ökonomisch» *(Die Frühschriften*, 399). Esto es, lo que distingue al marxismo de los movimientos que le precedieron es dar la vuelta a los planteamientos y colocar como fundamento de todo discurso los esquemas de la economía. La *unwälzende Praxis* de la tercera de las *Thesen über Feuerbach* es el dinamismo esclareciendo un sentido nuevo, en el cual la economía prima sobre toda otra consideración. La Idea hegeliana queda rota; mejor, descoyuntada. Porque ya no funde unitaria y dialécticamente al *Denken* con el *Sein*, sino que ahora el *Sein* precede al *Denken*. Y un *Sein*, entiéndase bien, recortado al juego de las fuerzas económicas de producción y de consumo. La mudanza es primordialmente metodológica, mas el cambio en el método acarrea alterar de arriba abajo el alcance de los saberes, la orientación de la existencia humana y la trayectoria objetiva de la historia.

El tránsito entre ambos saberes tuvo lugar con arreglo a esquemas vitales, cuya fenomenología ha esclarecido Roger Mucchielli en *Le mythe de la cité idéale* (Presses Universitaires de France, París, 1960).

Según esos esquemas, habría que diferenciar al rebelde del revolucionario para considerar luego, con arreglo a sus aspiraciones respectivas, lo que haya en Marx de revolucionario y lo que tuvo de rebelde, en función de la utopía a la que constantemente enderezó los pasos de sus afanes ideológicos.

El rebelde es un resentido afectivo por disconformidad mental con la sociedad que le rodea. La rebeldía es la exaltación apasionada de una diferencia de criterios que llega a cuajar en reacciones tan profundas que arrastran al individuo poseído por ellas en la más descomunal de las embriagueces posibles: la borrachera de las ideologías.

El revolucionario es quien, además de disconforme, eleva la dimensión de su resentimiento apasionado a proporciones de hecatombe. Para ser auténtica, la revolución exige la tragedia de un apocalipsis. Los cambios han de ser totales y violentos, absolutos y sin posibilidades de retorno. En la revolución hay que dar el salto vertiginoso al abismo de la fantasía.

De ahí, creo yo, que haya habido muchos rebeldes, siendo más contadas las revoluciones. Es que en la rebeldía tiene sed el individuo, mientras que en las revoluciones son los dioses los sedientos. Y la sed de los dioses, a diferencia de la sed de los hombres, añade dos requisitos previos y precisos: el primero, que sea una sed de absolutos, una sed fantástica de valores radicales, una sed que arrastre a las muchedumbres hacia el oasis de la felicidad aun a costa de ir regando con muertos los arenales del desierto; el segundo, que les sea ofrendado el rito de un sacrificio magno, una hecatombe en la cual, no conformes con la sangre de los cien bueyes del ritual helénico, reclaman víctimas tras víctimas en holocaustos incesantes.

Incontables veces, delante de la juventud de nuestro tiempo, de estos hijos de papá que acuden a vitorear a Mao y a «Ché» Guevara trasladándose a la Universidad por lo menos en un «seiscientos», de estos burgueses que añoran un comunismo que les cure a latigazos de la enfermedad burguesa de sus tedios estúpidos, de estos clérigos que confunden al sermón de la ley de Cristo con la soflama de los latiguillos milinescos, me he preguntado si será signo de la historia que las rebeldías de los tontos acaben siendo las revoluciones de los fanáticos, y si detrás de estos señoritos del socialismo y detrás de estos curitas del ecumenismo de la entrega no estará cavando el futuro los insondables abismos de una quimera, que resplandecerá después de la hecatombe tal como verdean los espejismos en los arenales del Sahara. Y si tras esta revolución de los señoritos metidos a marxistas y de los frailes metidos a jefes de célula no volverá a repetirse una vez más el destino de todas las utopías terrenales: deshacerse en volutas de

humo que se lleva el viento de la realidad, una realidad que habrá exigido con sed de dioses revolucionarios la sangre de esos mismos revolucionarios de café y de esos alborotadores de sacristía profanada.

Porque la rebeldía es la chispa de la revolución. La rebeldía comienza por un individuo y se extiende todo lo más a una parte de la sociedad, a un grupo, a un partido, a una clase. Los esclavos de Graco, como las partidas de bandoleros, como las blasfemias de Nietzsche, son actitudes de rebelde. La conquista de la nivelación teológica en el fatalismo proclamado por Martín Lutero, la conquista de la nivelación política en la negación de la historia aventada por los franceses del 89 y la conquista de la nivelación económica en la pobreza aireada por Carlos Marx en el siglo XIX son revoluciones, con los caracteres dichos de todas las revoluciones: emborracharse de absolutos y pasar el puente del mañana sobre un río de torbellinos de sangre humana.

La rebeldía es hija de la frustración de una ilusión, el choque de un contraste agudizado. La revolución, mucho más ancha y mucho más intensa, exige perentoriamente la utopía. Con la revolución, masas de hombres ventean la utopía y caminan por los tremendos parajes del apocalipsis fanáticamente, sin importarles sacrificios ni pérdidas, con la fe ciega de que al final del áspero camino pisarán las moradas de la felicidad.

La rebeldía pende de la psicología; la revolución, del mito. La rebeldía es protesta, la revolución es frenesí. La rebeldía se explica por el juego de la conducta de los hombres como hombres; la revolución es algo sobrehumano, porque en su hondón más cierto lo que hay es reniego del orden divino que dispuso la vida terrenal en valle de lágrimas, es la aspiración delirante de crear urgentemente un paraíso aquí abajo para que el hombre pueda conseguir la felicidad por sí mismo sin ninguna necesidad de Dios. Por eso la rebeldía puede ser un grito desalmado de iras y desasosiegos; pero la revolución es siempre una blasfemia. Sin excepción, todos los revolucionarios lo que han querido, más o menos conscientemente, es edificar una Jerusalén terrena que arrincone como trasto innecesario a la Jerusalén celeste, esto es, que deifique al hombre, arrumbando a Dios por decaído y por inútil. La revolución es por fuerza el eco por los recovecos del tiempo del *non serviam* luciferino. La revolución es la secularización de la felicidad, es la sustitución de la revelación divina por un mito hechura de la razón humana.

5. MARX REBELDE Y REVOLUCIONARIO

Marx comenzó siendo un rebelde por exigencias de su situación vital. Toma conciencia de la vida enmarcado en un medio al que no puede amoldarse. Su madre es el vástago de una familia de rabinos holandeses, una estirpe secularmente consagrada al estudio de la *Torah;* mujer sin cultura, que apenas si llega a conseguir expresarse torpemente en alemán, enquistada

pero nunca fundida en la florida sociedad renana de los inicios del siglo XIX. Su padre es el abogado Herschel Marx, volteriano, escéptico, hombre que cifró sus ilusiones máximas en insertarse sólidamente en este pedazo de sociedad prusiana y que para conseguirlo no dudó en pisotearlo todo, incluida la fe de sus mayores. Marx capta desde sus primeros balbuceos esta situación incómoda, este arrinconamiento vital, esta situación terrible de saberse y sentirse al margen de la sociedad donde ha nacido. Sensación agudizada en un muchacho seguro de sus talentos e ilimitado en sus ambiciones, que cada día confirma hasta la saciedad cómo nunca podrá desenvolver en tales ambientes hostiles el brillo de los primeros ni, por tanto, cubrir los objetivos que la segunda le propone. En su disertación en alemán al graduarse de bachiller lo dirá entre rebelde y desesperadamente: «Nosotros no podemos abrazar la profesión a que nos creemos destinados; nuestra situación en la sociedad se halla determinada de antemano antes de que podamos tomar una decisión» (en Nicolas Baudy, *Le marxisme. Le centenaire du «Capital»*, Planète, París, 1967, pág. 30).

Esa rebeldía le acerca y le separa de su admirado Hegel. Le acerca por seducción filosófica y porque en la filosofía hegeliana está escrito el secreto de la necesidad de las contradicciones. Le separa porque la urgencia vital de sus ambiciones desmochadas por el contorno hostil de la Prusia en que vivía dan realidad inmediata, apasionada, a lo que en la especulación hegeliana no era otra cosa que el planear majestuoso de la Idea.

Del choque con la realidad, la comprensión antes sentida que razonada de que la realidad no puede quedarse en escalones progresivos del devenir dialéctico, le salvó su orgullo, el genio misterioso de su raza. Marx no poseía la fe de sus abuelos los rabinos, que en el servicio de Jehová habían encanecido generación tras generación; pero le quedaban las consecuencias vitales de aquella fe milenaria que siglo tras siglo había empapado sus sangres con la convicción de la superioridad que mantiene en pie a los elegidos en medio de las adversidades. Marx no es de religión hebrea, pero tiene el orgullo altivo de quienes se saben elegidos. Aun perdida la fe de las Escrituras, reaccionará ante las circunstancias con la superioridad de su raza, como un hebreo habituado a pactar el sentido de la historia con su Dios.

Lo que trajo de nuevo el pueblo hebreo en la filosofía es el sentido linear de la historia, en contraposición a la visión de los aconteceres como sucesión cíclica de retornos paralelos que venía siendo general en los demás pueblos del Oriente. En la mentalidad hebrea no cabe el eterno retorno ni es la historia un anillo de veranos que vienen tras inviernos y primaveras. Es más bien una flecha disparada al infinito, cuyo arquero es Dios y cuyo blanco es la gloria infinita del mismo Dios. El pueblo elegido por Jehová cruza esa historia dándole significación y ritmo porque es el escabel del Eterno, el instrumento por el Eterno elegido para pregón donde manifestar sus poderíos.

Marx tenía ese mismo sentido de la historia como flecha. Lo que sucede

es que es incrédulo, es hijo del siglo XIX, es discípulo de Hegel, es un rabino desengañado del Dios de los rabinos. Su rabia de acorralado social y su amor por los saberes de la ciencia, que eran el signo de su siglo, le llevan a secularizar a Dios y al pueblo elegido de Dios, a sustituir a la *Torah* por la ciencia coetánea, a revisar los valores de su casta. Pero la obra secularizadora no le apartará jamás de los cánones vitales. Es un resentido con madera de revolucionario; su rebeldía es la semilla que florecerá en el terreno de su mentalidad hebrea para dar cosecha en la revolución que lleva a otro reino de Dios en el confín de las fronteras de la historia, por más que sea ahora un Dios remedo y no coincidencia del Dios milenario de sus padres y de sus abuelos.

Pierre Bigo, en *Marxisme et humanisme*, ha subrayado que «par quelque biais qu'on aborde l'économie politique marxiste, on est obligé de conclure qu'une affirmation d'ordre métaphysique la traverse de part en part: affirmation du sujet humain et de son incommensurabilité avec les objets que l'entourent, affirmation d'une reconnaissance finale par l'Histoire de la valeur de ce sujet... Le souffle prophétique traverse l'oeuvre tout entière. Tout se fige si l'on supprime ce mouvement» (Presses Universitaires de France, Paris, 1953, págs. 140-141).

En lugar de Jehová, el dios de Marx es el hombre. Derrocado Jehová de los altares del sacrificio, el orgullo de Marx le impedía reconocer otro dios extraño a su pueblo. El único dios será él mismo, el hombre Marx; pero, eso sí, objetivado en humanidad con arreglo a los estilos de la filosofía del idealismo tudesco, por él estudiada tan a fondo. Los argumentos se los dará otro hermano de raza, Ludwig Feuerbach, en su *Das Wesen des Christentums (La esencia del cristianismo)*, al sostener que «Gott ist das reine, das unbeschränkte, das frei Gefühl», que Dios es el sentimiento humano puro, ilimitado y libre *(Sämtliche Werke*, Frommanns Verlag-Gunther Holzboog, VI, Stuttgart, 1960, pág. 13). Ludwig Feuerbach le enseñó, en consecuencia, que son los hombres los que fabrican a los dioses, no los dioses los que crean a los hombres; que los dioses no son más que la proyección hacia el infinito de los anhelos humanos, que son la objetivación de las ansias de ilimitación y de perfección que el hombre tiene. El dios de Marx será la Humanidad del hombre objetivado.

Pero Jehová tenía un pueblo elegido, el pueblo hebreo, al que había sacado de la cautividad de Egipto, al que había regalado la tierra prometida de Canaán y al que luego había castigado para ejemplo de su gloria. Marx tendrá también su pueblo elegido, el proletariado, los nuevos hebreos de la economía política. Lo mismo que Israel había atravesado los siglos dando testimonio de Jehová, el proletariado ha ido pasando por la historia para dar testimonio de la Humanidad. Tal como los judíos habían confesado el reino de Jehová sin menoscabo de las más terribles adversidades, el proletariado había venido sufriendo adversidades seculares para confesar la gloria de la Humanidad divinizada. Lo que seduce al lector del *Mani-*

fiesto comunista de 1848, más allá de cualquier discrepancia ideológica, es el acento solemne de treno bíblico que le inspira. Parece estarse leyendo a Jeremías cuando predice el castigo de los pecadores en los trechos en los que Marx profetiza el hundimiento de la sociedad pecadora de la burguesía. Es Jeremías quien habla en 5,14-15, y dice: «Por esto, así dice Yahvé, el Dios de los ejércitos: Por cuanto habéis dicho esto, mirad que hago de mis palabras un fuego, y este pueblo será la leña que devore. He aquí que voy a traer, contra vosotros, ¡oh Casa de Israel! una nación lejana, dice Yahvé: un pueblo fuerte, un pueblo antiquísimo, un pueblo cuya lengua no conoces y cuyas palabras no entiendes.» Y es Marx quien carga a la burguesía capitalista con el fardo de los vicios más execrables. En el capítulo XXII del primer libro de *Das Kapital* el proceso de acumulación capitalista va estigmatizado como un latrocinio, «als ein Raub» *(Das Kapital*, Alfred Kröner, Stuttgart, 1957, pág. 330); un pecado original del capitalismo que daña siempre en todas partes, por cuanto «die Erbsünde wirkt überall» *(ibid.)*. Contra esos pecadores la voz del profeta del Dios de la Humanidad divinizada es idéntica en las amenazas a las de sus hermanos de raza los profetas de Jehová: «Die Kommunisten verschmähen es, ihre Ansichten und Ansichten zu verheimlichen. Sie erklären es offen, dass ihre Zwecke nur erreicht worden können durch den gewaltsamen Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnung. Mögen die herrschenden Klassen vor eine kommunistische Revolution zittern. Die Proletarier haben nichts in ihr zu verlieren als ihre Kette. Sie haben eine Welt zu gewinnen» *(Die Frühschriften*, 560). «Los comunistas desdeñan guardar en secreto sus ideas y sus propósitos. Declaran francamente que sus fines no pueden conseguirse sin la destrucción violenta del entero orden social tal como ha existido hasta ahora. No carecen de razón las clases dominadoras cuando se echan a temblar ante la amenaza de una revolución comunista. Los proletarios no tienen en ella que perder otra cosa que sus cadenas. Tienen un mundo que ganar.»

Tienen un mundo que ganar: el mundo futuro de la utopía comunista, el paraíso terreno de la Humanidad que deje innecesario al paraíso ultraterrenal promesa de Dios tras la muerte. La utopía de la vida, feliz coronación del proceso histórico, es el motor profundo del marxismo, lo que le transforma en la universal palanca que es en esta segunda mitad del siglo xx. Esa utopía es la que atrae a las gentes bajo sus estandartes. Si se la quitarais quedarían en cuadro los ejércitos de la revolución social. La inmensa mayoría de los que se creen marxistas lo son exclusivamente en función de esta escatología paradisíaca de la historia. Preguntadles, y veréis son contados quienes conocen las teorías marxistas del materialismo histórico y más escaso todavía el número de los que han leído *El Capital*. Lo que enfervoriza a las masas no es la serie de razonamientos, sino la fe. Lo que cada día cosecha prosélitos no son los argumentos del economista, sino las promesas del profeta. Sobre el telón de fondo de la política contemporánea, Marx es el profeta por excelencia, el nuevo profeta de las felicidades

próximas, el manipulador del mito que desencadena la ilusión de las muchedumbres, el apóstol de la redención del pecado original de la alienación que va a redimir al hombre tras la pasión de la revolución en esa ciudad feliz que será la versión, según el materialismo histórico, del reino que Jehová tiene prometido a sus judíos como final inexorable al cabo de los tiempos. La utopía, que es el paraíso de esta religión atea, entronizadora del hombre en el altar donde antes era adorado Dios.

Esa utopía es la que proporciona a la rebeldía del hombre Marx sus dimensiones de revolución universal. La auténtica fuerza del marxismo poderoso es esta escatología triunfalista en la que el nuevo pueblo elegido, el proletariado que fue pisoteado a lo largo de los siglos, va a edificar por y para sí mismo el paraíso de la Humanidad.

Lo que sí hizo Marx es razonar con datos económicos el necesario advenimiento de la utopía. Todas sus obras son la demostración de que la historia tejida en torno al proletariado tiene un sentido rectilíneo parejo al que tenía la historia para los rabinos de Israel. La estructura dualista de las clases es el dualismo entre los hijos de la Alianza y los *goyin* o paganía. La *Klassenlage*, que se actualiza como *Klasse* merced a que sus miembros cobran el *Klassengefühl*, que le da conciencia de tal, es la conversión del pueblo elegido a la religión de su flamante dios, único verdadero según la economía política. La revolución es el apocalipsis violento de la redención que en el acabamiento del cumplirse los tiempos profetizados precederá al advenimiento del novedoso reino del dios nuevo. El triunfo del proletariado equivale al certísimo triunfo de los herederos de David sobre las puertas de sus enemigos. La utopía comunista es la secularización del reino de la nueva Jerusalén terrena.

Y ese reino llegará. Lo dice el profeta Marx, que ha demostrado, datos de ciencia económica en mano, la necesaria victoria del pueblo elegido del proletariado. Además, en esta línea de la evolución va la ciencia biológica materialista, contemporánea suya. Para Marx, la revolución será lo que fue para Darwin la transmutación de las especies: no la negación de la línea forzosa de la evolución universal, sí el impulso que acelera el proceso evolutivo. Este profeta de barbas bíblicas, que lleva en las venas la sangre de cien generaciones de rabinos, cree en la necesidad del cumplimiento de sus profecías científicas con idéntica fe a como Isaías o Jeremías sintieran la necesidad del cumplimiento de las palabras de Jehová.

6. VIGENCIA DEL MITO DEL MARXISMO

Lo que hoy queda en pie del marxismo es solamente esta utopía, este mito que encandila a las gentes al brillo de la nueva estrella venida de Oriente para anunciar el paraíso terrenal en un mañana que se toca con las manos. De lo demás no queda nada. En biología, la ciencia soviética rechaza

el burdo evolucionismo materialista y proclama que la vida no es materia, sino estructura dinámica de la materia y, por tanto, independiente de ella; tal Alexander Ivanovich Oparin en *El origen de la vida sobre la tierra* (Paolo Boringhieri, Turín, 1961, pág. 333). En Filosofía del Derecho, Andrei I. Vishinsky en sus *Voprosi Pravda: Gosudarstva i Marksa* (Moscú, 1949), reduce lo jurídico a la voluntad de la clase, o sea, del partido, sin curarse de las famosas superestructuras por Marx tan egregiamente teorizadas. En ética, la moral consiste, para Roger Garaudy en su *Marxisme au XX^e siècle*, en la creación continua del hombre por el hombre (La Palatine, París, 1966, pág. 84), una versión neohumanista que está más cerca de las declaraciones abstractas del 1789 que de la misión sagrada de un proletariado, que para Marx identificaba al bien y al mal con sus conveniencias o perjuicios. En política, el entero leninismo no ha hecho otra cosa que suplantar al concepto sociológico de clase por el concepto político de partido, visión ciertamente sobremanera eficaz en lo pragmático, pero que es la negación del marxismo tal como Marx lo concibió; al paso que todo el esfuerzo de Mao Tse-tung ha consistido en el empeño de liberar al comunismo chino de los esquemas cerrados prescritos por Carlos Marx, dando a cada uno de sus términos un valor adaptable a la coyuntura china, como ha demostrado Yung Ping Chan en su *Chinese Political Thought* (Martinus Nijhoff, La Haya, 1966).

Nada queda en pie de la obra científica de Marx entre sus secuaces, que ante ella reaccionan de dos modos: los doctrinarios alterándola, el vulgo desconociéndola. Pero queda en pie, desafiando adversarios, cara a las hostilidades enemigas, la utopía de su reino ideal futuro, el mito de la sociedad comunista del mañana. Marx, que rebajó a dicterio insultante el calificativo de utópico, está en el primer plano de nuestra época precisamente porque fue el mayor utópico moderno, porque fue el profeta del mito que en nuestros tiempos ha demostrado poseer mayor vigor para apasionar a las muchedumbres: el mito del paraíso terrenal inevitable que es la medula del marxismo contemporáneo, el mito de la utopía del marxismo.

II. EL ORDEN JURIDICO EN EL PENSAMIENTO DE MARX

1. EL DERECHO EN EL MARXISMO

El marxismo abarca el estudio del Derecho porque es un sistema omnicomprensivo, con aspiraciones de proporcionar a la humanidad una versión nueva, integral y coherente del hombre, de la naturaleza y de la historia; de la naturaleza, que es hombre, y de la historia, fabricada por el hombre. Más todavía: para los marxistas, se trata de algo más recio que de un sis-

tema omnicomprensivo; pretenden elevar el marxismo a sistemas sin grietas ni hendiduras, ciclópeo y eterno, con la ciclópea eternidad de las pirámides. Y hasta más aún: como el único sistema capaz de explicar racionalmente las dimensiones enteras del saber y del vivir. En *L'Humanité* del 27 de mayo de 1953, Roger Garaudy sostenía que el marxismo es la sola íntegra solución para la entera gama de problemas planteados por el saber moderno, desde la economía política a la física, desde la historia a la moral.

Ello explica también el apasionamiento que el marxismo despierta en sus adeptos, con la secuela del tremendo peligro de un dogmatismo a rajatabla. Porque los marxistas no son solamente fanáticos, sino también dogmáticos. El fanatismo es la adhesión incondicionada, si es preciso violenta, a una verdad; el dogmatismo es la entrega sin discusiones a lo que de antemano está admitido como verdad indiscutible. El fanatismo es tema de sentimiento; el dogmatismo, actitud de la razón. De ahí que el dogmatismo sea mucho más peligroso que el fanatismo, puesto que es el único modo de cerrar los poros de la mente a la intelección de los temas del saber. Que los marxistas sean fanáticos es un acicate movedor de la historia; que los marxistas sean dogmáticos equivale a cegarles los ojos para la comprensión de los fenómenos jurídicos, ya que sólo admitirán la visión unilateral de la escuela con un sentido parcial del saber que acaba en la negación del saber mismo.

Cuando los marxistas argumentan de marxismo suelen hacerlo poseídos de semejante unilateralidad dogmática. Les importan los dogmas, no las verdades. Sin discutir las tesis de Marx, sin haberlas leído siquiera, las mantienen con fervores religiosos. A nadie cabe el calificativo de integrista mejor que a los marxistas, porque son ellos tal vez los únicos hombres del siglo XX empeñados en postular íntegramente una tabla de conceptos transmutados en valores intangibles por obra y gracia de una versión indiscutida de un saber doctrinal que los más desconocen por completo. Lo que el marxismo tiene de religioso le viene de este rigor invariable con el que los marxistas creen, a pies juntillas, sin meterse a razonar los argumentos de su fe nueva.

Por eso, en el terreno de la especulación filosófico-jurídica, no cabe enfrentarse con Marx con el talante con que valorizaríamos a un Aristóteles o a un Hegel. No es fenómeno intelectual, sino vital; es un alud y no una clara fuente. El análisis objetivo de las doctrinas de Marx encontrará siempre eco positivo o negativo, según sea o no marxista, esto es, según se tenga ya de antemano la postura dogmática tajante que afirma o niega con afirmar o negar previo a toda estima de estudioso. Por regla general, quien estudia a Marx ya sabe las consecuencias de su futuro estudio. Aquí quiero proceder a un análisis objetivo de un tema jurídico con la objetividad de quien no es pro ni antimarxista.

Pues la grandeza y la servidumbre de la ciencia es la objetividad. Si el marxismo es aquel movimiento incitador, aquel *Erweckungsbewegung* que

dijera Michel Freund[1], cosa es que no interesa al estudioso, limitado a las cuestiones doctrinales.

2. EL DERECHO COMO ORDEN Y COMO SUPERESTRUCTURA

Para el marxismo puede el Derecho ser dos cosas: una superestructura dimanada de las realidades del juego de las fuerzas de la producción, o un orden de valores, en la medida en que cabe un orden de valores en el regazo del materialismo histórico.

En cuanto superestructura, sigue la suerte de todas ellas. Frente al idealismo alemán, que le sirvió de punto de partida, el materialismo histórico replantea con afanes de instauraciones temáticas concretas el giro del devenir de la idea hegeliana. El idealismo concebía al universo como un despliegue, plasmado en momentos precisos, de aquel *Geist* que es la sustancia entrañada con el mundo; es la idea, la razón, que es realidad siempre en la fusión de lo racional con lo real, lo que en sus tríadas progresivas construye el orden eterno de las cosas concretas, vistas como proyecciones lógicas y ontológicas al mismo tiempo de aquella unidad suprema y omnicomprensiva que es el Espíritu del Universo. Siendo el hombre un momento de tal devenir dialéctico, la idea, que es el motor histórico, cuaja en la conciencia humana con la profundidad con que cabe encerrar la inmensidad infinita del espíritu del mundo en el cauce de un momento concreto de su evolución inexorable. Momento de la idea, la realidad humana es realidad sujeta a la idea misma; lo real concreto funde la concreción de su realidad determinada en un proceso racional total. De suerte que la pequeñez de una realidad concreta pende de la infinitud de un proceso racional. La fusión de lo racional con lo real, fusita en una realidad recortada, puesta en relación con una racionalidad que deviene hasta el infinito, concluye por subordinar la realidad del hombre a la racionalidad del espíritu del mundo.

Tal como Hegel partía del espíritu del mundo, Marx procura arrancar de la realidad del hombre, sin mengua de reconocerle inserto en la trama de un inexorable devenir dialéctico. Y no porque sea personalista, como pretende Jean Lacroix[2], sino porque su afán es romper la subordinación de lo concreto a lo abstracto y de lo real a lo racional, que venía a ser el resultado de los desarrollos del sistema hegeliano, aun en contra del arranque intencional de las construcciones del coloso de Stuttgart. En cuya realidad ve, en primer término, el contraste de la naturaleza humana con el resto de los componentes de la realidad natural. Antes de detenerse en el contraste hegeliano entre la realidad y la racionalidad, entre el momento dia-

---

[1] Michel FREUND, *Karl Marx*, Propyläen Verlag, Berlin, s. a., pág. 280.

[2] Jean LACROIX, *Marxisme, existentialisme, personnalismo. Présence de l'éternité dans le temps*, Presses Universitaires de France, París, 1950, pág. 1.

léctico y el curso del deveoir dialéctico, entre la naturaleza concreta y el espíritu del mundo que infinitamente evoluciona, Marx procura contraponer dos realidades entre sí: la del hombre concreto con su contorno concreto.

Y en el mundo preciso en que vivía ve este contorno concreto plasmado en las fuerzas de la producción material. El enfrentamiento queda así transformado en las conexiones de la naturaleza humana con ese otro aspecto de la naturaleza que son las fuerzas productivas. El hombre va a ser definido en función de su realidad más concreta: en el choque con la constelación de fuerzas materiales que le circundan.

Las relaciones del hombre con las fuerzas de producción consisten en la tarea humana modificando el contorno de las realidades materiales; acto o suma de actos que son, en definitiva, el trabajo, el esfuerzo humano por aprovechar tales fuerzas materiales. Las relaciones entre la naturaleza humana y las fuerzas de producción son relaciones de trabajo.

Siendo el hombre ser que vive con otros, el trabajo es factor social sin dejar de serlo natural. Es natural respecto a las fuerzas de producción; es social respecto a las relaciones de producción. Dos realidades superpuestas, unidas por el lazo de la condición humana.

En un sistema lógico las relaciones de producción, o sea, las circunstancias sociales del trabajo, deberán corresponder al juego de las fuerzas de producción, o sea, de las circunstancias naturales del trabajo. Si no se da tal correspondencia, se incumple la lógica del destino humano, entendiendo aquí la lógica tal como era concebida por Hegel: como ontología racional y real a un tiempo. La lógica es el sistema perfecto en cuanto tabla de relaciones coherentes. La no correspondencia entre fuerzas y relaciones de producción supone ilógica en lo concreto, falta de adecuada estima de la naturaleza humana, ausencia de correspondencia entre el yo y su contorno, quiebra, por tanto, de la estructura dialéctica en su devenir concreto, arrancamiento del hombre de su puesto dentro de éste; lo que por eso denomina Marx con la palabra «alienación».

A semejante esquema, nacido del ansia de puntualizar con fuego acrisolador los planteamientos de la dialéctica hegeliana, va ligado sin posibilidades de ruptura el primado de la economía sobre las demás facetas de lo humano. Porque las relaciones del trabajo se apoyan sobre las constelaciones de las fuerzas de producción; lo que cuenta es la estructura económica de la sociedad en la que el hombre exista. La alienación es la discordancia entre trabajo y elementos de trabajo, entre relaciones de producción y fuerzas productivas. La conciencia del hombre es pura historia, o por lo menos no excede los mojones de la historia; bien entendido que es una historia reducida a recoger el elenco de aconteceres en que se enfrentó o se enfrenta la naturaleza humana con el resto de las realidades naturales. Una historia, esto es, identificada con la naturaleza y sobre todo con la manera peculiar de lo natural que es el orden de las estructuras económicas.

Lo que quede fuera de tal orden son superestructuras, forma sociales de la conciencia, en las que se concreta el proceso del existir en sus variadas maneras: la religiosa, la espiritual, la política, la social o la jurídica. Dependen las superestructuras de las estructuras económicas, sea en su origen, sea en la valoración que haya de dárselas; en su origen, porque están subordinadas al ritmo de las relaciones sociales; en su valoración, porque han de regularse a tenor del ritmo de las estructuras económicas.

En esta interacción dialéctica del hombre con las cosas, las superestructuras son resultados y derivaciones íntimamente referidas al orden dialéctico de las relaciones de producción. Al panlogismo hegeliano ha sucedido un paneconomismo, que viene a sustituir al Dios de la teología tal como lo había sustituido el *Geist* en la dialéctica del espíritu. La relación realidad-espiritualidad, encajada en la tríada famosa, es ahora relación hombre-contorno, encuadrada en el marco de las coyunturas económicas. Marx no niega el espíritu, ni su materialismo es tosca exaltación de la materia estricta; lo que hace es rechazar la posibilidad de una disociación del espíritu de la materia, de suerte que el devenir, que era la magna historia a lo Hegel, se trueca en esquema de relaciones económicas de producción, o sea, en la conexión del hombre con su trabajo; las superestructuras, cual es el Derecho, dependen de las estructuras económicas, pero siguen existiendo en este materialismo, en el cual el espíritu conserva su función específica, por más que dependiente y subordinada.

Igual que la religión, el Derecho es mucho más que ilusión negada desde posturas materialistas burdas; es un modo de la existencia en un mundo dotado de realidad, bien que falseado por la alienación que escinde a las fuerzas de la producción de las relaciones de producción encarnadas en el trabajo.

El dualismo amo-esclavo, ya previsto por Hegel, se cambia en el dualismo burgués-proletario, en función del nuevo concepto que Marx añade: la praxis, la realidad de la vida social concreta. Aunque el salto estaba ya implícito en el parágrafo 475 de la *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, desde que Hegel contrapuso allí al sujeto con el interés; el sujeto actividad de la racionalidad formal, actividad de la satisfacción de los impulsos, actividad que traduce la subjetividad del contenido del impulso en objetividad, en la que el sujeto se ata consigo mismo; el interés en la medida en que el contenido del impulso es distinto de la actividad en que el impulso se subjetivizó, momento en el que la cosa, actualizada, contiene en sí misma tanto a la individualidad subjetiva cuanto a su actividad. «Das Subjekt est die Tätigkeit der Befriedigung der Triebe, der formellen Vernünftigkeit, nämlich der Übersetzung aus der Subjektivität des Inhalts, der insofern Zweck ist, in die Objektivität, in welcher es sich mit selbst zusammenschliesst. Dass. isoferm der Inhals des Triebes als Sache von dieser seiner Tätigkeit unterschieden wird, die Sache, welche zustande gekommen

ist, das Moment der subjektiven Einzelheit und deren Tätigkeit enthält, ist as Interesse»[3].

De donde resulta que nada será actualizado sino por su correspondiente interés; que el quehacer del hombre, aun sin salir de la dialéctica del proceso histórico, pende del interés oportuno; que la marcha de la historia, al ser sucesión de realidades concretas, movidas por intereses concretos, es una marcha derivada de la praxis en que el interés cuaja en definitiva; y que el proceso de los actos humanos, cuya síntesis es la historia, dará en una síntesis de los intereses que los han hecho ser tales actos humanos. Sin más que desarrollar este parágrafo del maestro, con independencia incluso de las incitaciones de Ludwig Feuerbach, Marx pudo llegar a ver la historia como praxis en el esquema clave de su doctrina del materialismo histórico. Una vez más, la sombra de las alas del águila caudal hegeliana planea enseñoreando la especulación de su discípulo de Tréveris.

Sin que tampoco sacrifique Marx al hombre más allá de la medida en que Hegel lo recortó a parte concreta del devenir histórico. No hay determinismo en Marx, tal como en Hegel no lo había, puesto que la línea fatalista queda excluida en este proceso donde el rigor de la tríada dialéctica mantiene a cada término en un puesto siempre activo y progresivo. Marx no determina a los hombres según las cosas, de suerte que el contorno los mueva irreparable y ciegamente; antes al contrario, al influjo de las cosas sobre los hombres, se ordena en cabal correspondencia el de los hombres sobre las cosas. Tal es el significado de la acción en la tesis 11.ª sobre Feuerbach cuando escribe a la letra que «die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es Kömmt darauf an sie zu verändern»[4], al pedir a los filósofos cambien el mundo en lugar de contentarse con interpretarlo. De acuerdo con la concepción de que el hombre mueve al mundo tal cual consta en la tercera de las propias tesis al señalar que «das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefasst und rationell verstanden werden»[5]. Donde se ve que el cambio en el interior del hombre precede y determina a la mudanza de las cosas, las cuales, de esta guisa, no determinan forzosa ni forzadamente la actividad de los humanos según las reglas de un juego dialéctico, aprendido de Hegel, en el cual la tesis no anula ni es anulada por la antítesis, empero ambas se funden en el superador *Aufhebung*, que al par las suprime y las abarca.

En suma, la dialéctica de lo abstracto, típica del hegelismo, es en Marx dialéctica de lo concreto. En lugar de la marcha lógica de la idea, coloca la dialéctica del *Arbeiter* con su *Produkt*, del hombre con la circunstancia

---

[3] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Félix Meiner, Leipzig, 1949, pág. 405.

[4] Karl MARX, *Die Frühschriften*, Alfred Kröner, Stuttgart, 1953, pág. 341.

[5] Karl MARX, *Die Frühschriften*, pág. 340.

económica. Por ejemplo, el Derecho pasa de momento del devenir a superestructura referida a las coyunturas de la economía.

El orden de valores posibles, en la manera secundaria en que Marx admite los valores, es así resultado de la economía, variable al tenor de las mudanzas de la economía y sujeto a las alteraciones de las relaciones de producción. La superestructura cuaja en tablas sociológicas carentes de validez por sí mismas, subordinadas al equilibrio de realidades de trabajo en el compás de la contraposición del hombre a las fuerzas de la producción.

Será, por ende, un orden secundario, variable e histórico. Orden, sí, mas orden derivado, cuya vigencia depende de la estabilidad de las tramas en que se apoya y de las cuales toma su razón de ser y las motivaciones de validez. Por repetir el ejemplo dicho, el Derecho es un orden acoplado a la economía, por él recubierta como superestructura de conciencia social colocada encima de la estructura de las tensiones de las fuerzas materiales de la producción.

De donde cabe colegir lo que supone este orden jurídico desde los dos factores que en todo Derecho se conjugan: el ingrediente ético de la justicia y el elemento político de la seguridad.

3. EL ELEMENTO ÉTICO

En el plano ético también Marx elabora sus concepciones en diálogo con las construcciones mayestáticas de Hegel. Hegel vivió racionalmente lo real en cada momento de la dialéctica del *Geist*, en una ética que encarnaba la sustancia misma del espíritu. Marx vive la experiencia de la realidad del contraste entre naturaleza humana y orden de las cosas en el ritmo sucesivo de las dialécticas históricas concretas.

Maestro y discípulo coinciden en partir de lo real, aunque lo real sea la misma racionalidad en Hegel, y en Marx, equilibrio de situaciones económicas; en tener en cuenta las mutaciones diversificadas que implican las situaciones concretas; en historificar los planteamientos, y en negar cualquier clase de valores morales trascendentes, sea porque a lo Hegel decaigan a manifestaciones del espíritu entrañado con el mundo, sea porque con Marx resulten puras superestructuras deducidas y superpuestas al juego de las fuerzas económicas.

Difieren maestro y discípulo en que para Hegel el contraste ético cuaja en enlazar al yo con el *Geist*, mientras que Marx enfrenta al yo con las constelaciones de fuerzas productivas; en que para Hegel término del devenir dialéctico es la meta de lo absoluto, en tanto que para Marx lo que coloca al final de sus futuros entrevistos, con rabias de enardecido profeta bíblico, es la realización plena del hombre; en que Hegel se esfuerza por comprender el proceso del devenir, al paso que Marx lo que anhela es liberarse de la alienación que impida aquella plena realización del hombre.

La ética queda de esta guisa historificada por completo, ayuna de estimaciones trascendentes al hombre, encerrada en la historia, que es el resultado del obrar humano. Lo que de la ética pueda pasar al Derecho será el acomodo a la circunstancia; es referir la justicia absoluta a la serie de justicias pasajeras; es concretizar no solamente a la circunstancia humana, sino a los valores metafísicos del ser, tan historificado que repugna toda especie de metafísica que no quepa dentro del proceso cambiante de la historia. De una ética sin metafísica pasaremos a un Derecho sin raíces metafísicas permanentes, a un Derecho cuya justicia está enmarcada por la economía, de la cual ética y Derecho son sencillas superestructuras secundarias. Un Derecho cuyas bases éticas vienen de que el hombre es escueta naturaleza, incluso cuando fabrica los sucederes de la historia.

4. EL FACTOR POLITICO EN LA HISTORIOGRAFIA SOCIOLOGICA

La dialéctica naturalística del materialismo histórico define también al otro ingrediente que se ayunta con la ética para formar el Derecho: la política. La diferencia está, a mi modo de ver, en que la política ofrece dos aspectos. De un lado es superestructura del juego de las fuerzas económicas, igual que lo era la ética; de otra parte es el mismo sistema de relaciones entre las fuerzas de la producción, viniendo a servir de enlace entre las superestructuras y la básica estructura económica, que en definitiva define las calidades de la sociedad concreta que Marx tuvo siempre delante de los ojos.

En ambos casos es la historia evolución dialéctica, por lo que también es proceso de evolución dialéctica la política. «El materialismo moderno —estampó Engels— ve en la historia el proceso de desarrollo de la humanidad»; lo que traía consigo fuera «sustancialmente dialéctico»[6], toda vez que el marxismo, a fuer de hegeliano, no concibe más historia que la dialéctica.

Al equiparar la política con la historia, se pone al nivel de la naturaleza. «La naturaleza —escribió también Engels— es la piedra de toque de la historia»[7]. La segunda parte del sentido dinámico del marxismo aparece aquí en el hontanar de las ciencias naturales en el avance que la indagación científica tuvo en el siglo XIX. Si la dialéctica hegeliana le dio la orientación del progreso, el rigor científico contemporáneo le abasteció de las estructuras del progreso mismo, las que resultaban sin mayor esfuerzo que aplicar a los giros de la historia las maneras de los cambios de la naturaleza.

---

[6] Friedrich ENGELS, *Anti-Dühring. Filosofía, economía política, socialismo*. Traducción del alemán por W. Roces, Editorial Cenit, Madrid, 1932, pág. 12.

[7] F. ENGELS, *Anti-Dühring*, pág. 9.

Con numerosas citas eruditas, D. Riazanof ha precisado la correspondencia existente entre el marxismo y el evolucionismo de las corrientes biológicas [8], colocando el movimiento socialista al compás de las construcciones de Darwin o de Haeckel. Es que, para el marxismo, las condiciones de la producción son paralelas a las sucesivas fases evolutivas de las situaciones sociales. Marx creyó haber descubierto para la sociedad unas normas tan rigurosas cuanto lo eran las que Darwin descubrió para la biología de las especies.

La política de Marx es, por ende, raigadamente evolucionista. La praxis marxista da en proceso objetivo, que se desarrolla cerradamente en la dialéctica de las cosas con los hombres; ayuntando así a Hegel con el evolucionismo en la contemplación del devenir histórico. Sin caer en el determinismo cerrado de las formulaciones positivas, gracias al quehacer del hombre respecto a las cosas dentro del esquema dialéctico del *Aufhebung* que ha de operar la síntesis hegeliana.

Tenía razón Max Weber cuando habló de «die evolutionistische Dogmatik der Marxismus» [9]. La burguesía se transforma en capitalismo de modo ineludible, con la forzosidad con que se contrapone al proletariado y con la que la tensión entre ambos va agudizándose hasta el final de una revolución que seguramente ha de llegar. La historia estaba para Marx sujeta a leyes inmanentes, de las cuales no podrá nunca sustraerse la sociedad moderna. Por creer en las certidumbres de tales leyes inmanentes fue por lo que Marx formuló profecías en la seguridad de que habrían inexorablemente de cumplirse.

El siguiente fragmento de *Das Kapital* no deja asomos de dudas acerca del sentido evolucionista de las temáticas de Marx: «Die Expropiation vollzieht sich durch das Spiel der immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion selbst, durch die Zentralisation der Kapitale. Ja ein Kapitalist schlägt viele tot. Hand in Hand mit dieser Zentralisation oder der Expropiation vieler Kapitalisten durch wenige entwickelt sich die kooperative Form des Arbeitsprozesses auf stets wachsender Stufenleiter, die bewusste technische Anwendung der Wissenschaft, die planmässige Ausbeutung der Erde, die Verwandlung der Arbeitsmittel in nur gemeinsam verwendbare Arbeitsmittel, die Ökonomisierung aller Produktionsmittel durch ihren Gebrauch als Produktionsmittel kombinierter, gesellschaftlicher Arbeit, die Verschlingung aller Völker in das Nett des Welmarktes, und damit der internationale Charakter des kapitalistischen Regimes. Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnauten, welche alle Vorteile dieses Umwandlungsprozesses usurpieren und monopolisieren, wächst die Masse des Elends, des Druckes, der Knechtschaft, der Entartung, der Ausbeutung, aber

[8] D. Riazanof, *Notas aclaratorias a «El manifiesto comunista»*, Cenit, Madrid, 1932, págs. 195-198.

[9] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1956, pág. 501.

auch die Empörung der stets anschwollenden und durch den Mechanismus des Kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse. Das Kapitalmonopol wird zur Fessel der Produktionsweise, die mit und unter ihm aufgeblüht ist. Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde der kapitalistischen Privateigentum schlägt. Die Expropiateurs werden expropiiert» [10].

La mutación social es más que previsible, es segura, porque entra en la línea de forzoso cumplimiento de las leyes inmanentes del proceso histórico según la economía y con repercusiones ciertas en el orden político y en el orden del Derecho. El encadenamiento será en tres puntos: *a)* situación sociológica de clase; *b)* formación del espíritu de grupo, que transforma en clase propiamente dicha a lo que era mera situación sociológica, y *c)* triunfo del proletariado sobre la burguesía estirada a capitalismo.

Mas un proceso sin saltos, cumplido con la firmeza carente de violencias con que se cumplen los procesos naturales. Ya vimos cómo Marx asimilaba la historia a la naturaleza. Será un ritmo pausado, pero cierto, de grados, de peldaño en peldaño, sin saltos en el vacío, puesto que la historia no hará saltos, ya que la naturaleza no los hace. Un historiador tan competente especialista como G. D. Cole ha apuntado este ritmo de transiciones graduales por nota típica del pensamiento de Marx [11], y Benedetto Croce ha insistido con su sabia agudeza en subrayar como «Il Marx fu sempre assai rigoroso e meticoloso nel criticare ed opporsi a ogni tentativo di saltare alcuno dei gradi di transizione da lui dedotti come necessari, e anzitutto all'impetuoso e anacronico rivoluzionarismo» [12].

5. EL DERECHO EN LA EVOLUCION

Desde sus dos elementos de la ética y de la política, el Derecho aparece en Marx ornado de las siguientes notas características:

a) Es un orden normativo de reglas para la conducta humana.

b) Está sujeto al curso del devenir histórico.

c) Varía en cada momento tanto en sus motivaciones axiológicas cuanto en la expresión de las coyunturas sociológicas.

d) Depende de la economía, tal como todas las superestructuras están

---

[10] Karl MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1957, págs. 389-390.

[11] G. D. H. COLE, *Historia del pensamiento socialista*. Traducción de Rubén Landa, Fondo de Cultura Económica, México, 1962. I, pág. 258.

[12] Benedetto CROCE, *Come il Marx fece passare il comunismo dall'utopia alla scienza*. *Saggi*, Laterza e Figli, Bari, 1948, pág. 28.

subordinadas al esquema de las relaciones de producción, y éstas, a su vez, se basan en el juego de las fuerzas materiales de producción.

e) Refleja en su orden los intereses de la clase dominante de las realidades políticas, o sea, de las fuerzas de producción.

f) A cada mudanza de la estructura de las fuerzas de producción corresponde una mudanza del orden jurídico. O en otras palabras: cada cambio de predominio de clase supone el cambio del orden jurídico que la clase creó en interés propio.

g) No caben valoraciones trascendentes fuera del orbe de la naturaleza en el cual va incluido el proceso de la historia. La historificación total del Derecho acarrea su reducción a naturaleza en la parcela económica en que la naturaleza cuenta para el quehacer de los hombres.

h) No existe la objetividad jurídica, sino objetividades variables a tenor del ritmo de las mudanzas económicas, que son también raíz de las variaciones históricas. El orden jurídico es mera forma de la constelación de las fuerzas de la producción.

6. EL PROBLEMA DE LA REVOLUCION

Sin que sea obstáculo a lo dicho el importante trazo de la revolución en el seno de la problemática marxista, porque en el paralelo constante de la historia con la naturaleza que preside sin cesar las perspectivas de Marx, la revolución es algo que no excede a la evolución, antes es una parte de ésta; ni más ni menos que en Darwin la formación de nuevas especies no implicaba la quiebra del proceso evolutivo, sino que era el instrumento lógico y necesario para que la evolución jamás se detuviera.

Hermann Bollnow ha analizado, con concienzuda aportación de textos, el significado de la palabra en los libros de Marx y de Engels, para llegar al resultado de mostrar cómo revolución no es apenas cambio violento, sino simple reforma radical. Ha indicado que en los clásicos del marxismo revolución vale por tres cosas: por *Umsturz* o cambio violento de derrocamiento; por *Umwälzung* o vuelta al revés del orden existente, y por *Umgestaltung* o conformación nueva del sistema social que haya. De suerte que la revolución es algo así como una «mechanische Explosion» [11]. Explosión mecánica que recuerda como estallido de saturaciones sociales el paso a nuevas especies, como estallido de incitaciones biológicas en el darvinismo.

En la marcha evolutiva de las sociedades, tal como en la evolución biológica, no se altera la evolución porque haya cambios de raíz ni en el orden de los grupos ni en el orden de los cuerpos. Antes bien, son precisos

[11] Hermann BOLLNOW, *Engels Auffassung von Revolution und Entwicklung in seinen «Grundsätzen des Kommunismus» (1847)*, en *Marxismus studien*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1954, I, pág. 94.

para que la evolución no se detenga. La pugna entre proletariado y obstáculos legales es el momento tenso, que Rodolfo Mondolfo llegó a decir dramático [14], donde estalla el enfrentamiento de las nuevas estructuras económicas con un orden jurídico ya superado en cuanto ya es superestructura que no coincide con las fuerzas de la producción. Dado que lo que cuenta es la estructura económica, la revolución no es más que la alteración restablecedora del orden verdadero, la eliminación de un orden jurídico ya vacío de contenido para sustituirle por otro que refleje exactamente la estructura de las fuerzas de producción en la superestructura de la normatividad jurídica. Es restaurar lo concreto adecuando el orden jurídico al proceso histórico precisamente para mantener la evolución humana en los cauces de la historificación a que Marx condena las superestructuras desde que las despojó de todo contenido trascendente.

Cuando en el *Manifiesto comunista* Marx define, cual sea, el contenido del hecho revolucionario, lo refiere en consecuencia a cada una de las coyunturas históricas. Y para las sociedades industrializadas del Occidente en que él vivió redacta una tabla de diez puntos, en los que no se encuentra ningún alboroto desmelenado: reforma agraria, nacionalización de la banca y de los transportes, supresión de las herencias, equiparación entre campo y ciudad, educación universal, obligatoria y gratuita [15]. Puntos programáticos en gran parte realizados por regímenes claramente no marxistas y en los que Marx concretó el contenido del nuevo orden jurídico nacido de la revolución por él preconizada. Y es que para él la revolución es un peldaño excepcional, pero peldaño siempre, de la evolución, concretada en el quehacer que sustituye al orden jurídico ya extraño al juego de las fuerzas de la producción por otro orden jurídico que responda a la realidad de las estructuras económicas. Pero revolución al servicio de lo jurídico, tanto por palanca que asegura el ritmo del proceso de la evolución histórica cuanto por factor creador del orden nuevo, en el cual el Derecho recobre lo que para Marx era: superestructura secundaria y subordinada

Sevilla, enero de 1977

---

[14] Rodolfo MONDOLFO, *Sulle orme di Marx*, 3.ª ed., Licinio Cappelli, Rocca S. Casciano, 1923, 2 tomos. Cita al *II*, pág. 48.
[15] Karl MARX, *Die Frühschriften*, págs. 547-548.